

**ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ
ДЕРЕВНЯ-ГОРОД И ЕЁ РЕАЛИЗАЦИЯ В РЕЧИ
ГОРОЖАН-УРАЛЬЦЕВ**

**(на материале общения носителей просторечной
речевой культуры)**

Доминирующие позиции лингвокультурологических исследований в современном филологическом дискурсе отразились и на изучении устной городской речи. Социокультурный подход стал новым направлением в русистике, интегрирующим социологический, региональный, коммуникативно-прагматический аспекты исследования языков города. Культурологическая ценность городской речи – устных и письменных текстов, представляющих собой синхронный срез культурной жизни горожан [см.: 5, С. 223-224], – поставила ученых перед необходимостью практического изучения не только «текущего языка» общества, но и культуры современного городского быта в его языковом преломлении.

Спустя годы научная реальность подтвердила плодотворность «культурологического измерения» как языковой личности, так и языковых коллективов, позволяющего осмыслить бытие с позиций культуры средствами языка [см.: 14; 16; 22 и др.].

Предмет нашего изучения – коммуникативное взаимодействие носителей просторечной речевой культуры. Понятие *речевая культура* осмысляется нами в социолингвистическом, лингвокультурологическом и этнографическом (в смысле Д. Хаймса)¹ аспектах. Под *речевой культурой* мы понимаем опосредованное существующими в социальной общности культурно-ценностными представлениями, нормами и правилами речевое существование членов этой общности, которое находит воплощение в культурных практиках как обычно используемых формах и способах коммуникативного взаимодействия. Такой взгляд на речевую культуру становится

¹ «Этнография речи занимается ситуациями и практикой, моделями и функциями говорения как вполне самостоятельного рода деятельности» (Д. Хаймс).

вполне допустимым, если исходить из определения культуры вообще, которая, «будучи формой общения между людьми, есть нечто общее для какого-либо коллектива – группы людей, живущих одновременно и связанных определенной социальной организацией» [11, С. 6]. Очевидно, что в общении людей объективируется некая совокупность знаний, норм, ценностей, речеповеденческих реакций, отличающихся национальным/социальным своеобразием. Это дает возможность охарактеризовать коммуникативное взаимодействие членов социальной общности как культурно-коммуникативное взаимодействие. Выявление специфики культурных коммуникативных практик позволяет эксплицировать ценностные предпочтения и нормы «обитателей» описываемого «жизненного мира»², модели мышления и «культурно-обусловленные сценарии» (А. Вежбицкая) поведения, которым личность следует или которые ей отвергаются.

Можно говорить о национальной/внутринациональных речевых культурах. Так, В.Е. Гольдин и О.Б. Сиротинина отмечают [см. 16], что «каждый народ имеет свои коммуникативные потребности и соответствующие языковые средства, собственные традиции общения, своеобразно организованные информационные структуры, свою систему языковых и речевых предпочтений», которые обусловлены социальным расслоением народа, многообразием условий жизни людей, общественными и языковыми идеалами, степенью образованности и т.д. На этом строится типология внутринациональных речевых культур.

Проблема взаимной обусловленности, изоморфизма языка и культуры ставилась в лингвистике давно. Так, З.К. Тарланов в своей работе упоминает немецкого ученого В. Шмидта, одним из первых предпринявшего попытку сопоставить «языковые круги» и

² Понятие «жизненный мир», по мнению С. Семёновой, используется в социологии «для обозначения мира повседневности таким, каким он представляется обычным людям. Главной его особенностью является восприятие того аспекта социальной жизни, который предстает в качестве непреложного, само собой разумеющегося. обыденного».

«культурологические» круги и выяснить, в какой степени они совпадают по своим границам и какая внутренняя взаимосвязь существует между ними [см. 18, С. 693]. В отечественной науке этот вопрос был поставлен в связи с осмыслением социально-функциональной дифференциации языка. Одна из социально-языковых страт – просторечие, под которым понимают социально ограниченную речь малообразованных горожан, не владеющих нормами литературного языка.

Наша концепция просторечия как речевой культуры исходит из идей Н.И. Толстого, О.Б. Сиротининой, В.Е. Гольдина, предложивших культурную стратификацию национального языка и обосновавших идею множественности речевых культур [см. 19; 16]. Так, Н.И. Толстой соотносил литературный язык с элитарной культурой, диалекты – с народной культурой, просторечие – с промежуточной, или «третьей», культурой, арг – с культурой традиционно-профессиональной. В выдвинутой им типологии «третья культура» (в терминологии О.Б. Сиротининой, развившей теоретические взгляды Н.И. Толстого, просторечная речевая культура) занимает срединное положение между традиционной народной культурой, с одной стороны, и литературной культурой, с другой стороны. Уже сам по себе пространственный статус этого лингвокультурного феномена – промежуточное положение, расположение «в сердцевине национального языка» [14, С. 69] – предполагает культурную преемственность, проницаемость границ, открытость для разного рода «инокультурных инвестиций». В контексте нашего исследования ставится гипотеза о том, что просторечная речевая культура представляет собой разновидность народной культуры. Иными словами, просторечную культуру можно считать городской народной культурой.

Многих наших информантов можно причислить к носителям так называемого старого просторечия, или просторечия-1. В термине «просторечие-1» [7, С. 56-57] имплицированы такие социолингвистические критерии, как «возраст», «образование», «особенности речи». Носители просторечия-1 – это люди пожилого возраста

преимущественно женщины), коренные горожане либо те, кто прошел первичную социализацию в деревне, а затем осел в городе, не имеющие образования или имеющие начальное образование. Их речь обнаруживает явные связи с диалектом или полудиалектом. Носитель просторечия-1 как тип языковой личности, по мнению В.Е. Гольдина, характерен для России двадцатого века. Эти люди имеют сходные жизненные биографии, они не утратили связи с деревенской средой, большинство из них сохраняет многие традиции, ценности, стереотипы деревенской народной культуры [22]. Просторечная речевая культура в этом смысле преемственна по отношению к деревенской культуре. Можно предположить, что она «держит» национальные культурные константы, способствующие формированию адаптационно-деятельностных моделей поведения. В самом деле, в России, где еще в 1926 г. городское население составляло всего 18 %, да и в начале XXI в. у большей части русских сохраняются крестьянские корни, этнические константы следует искать именно в ментальности крестьян. По мнению писателя В. Распутина, и традиции, и законы общежития, и корни наши, и сама душа России – если существует единая душа – оттуда, из деревни. «Деревня внутри каждого, кто из нее вышел». Представляется также, что искать эти константы нужно и в ментальности, поведении людей, онтологически не утративших духовной связи с крестьянской средой.

Вместе с тем изменение социокультурных условий жизни не может не влиять на поведение индивида, в том числе и речевое. По мнению Ю.И. Смирнова, «превращение большинства жителей в горожан – вот тот рубеж, за которым народная культура необратимо лишается этно-социальной базы для своего естественного бытования» [17, С. 104]. Ср. например, показательный фрагмент диалога бывших деревенских подруг, подруг детства (Ф.П., 68 лет, и З.С., 67 лет, обе пенсионерки), которые в юности перебрались в город:

Ф.П. *А я в следующий раз / вот ты придешь ко мне / состряпаю те пирог с грибами // возьму две картошинки / у меня есть корыто деревянное / с грибами нарублю // всяка смесь / там и*

*грузди / и маслята есь / и красноголовики / и обабки // и состряпаю
// ты же деревенская / у ты на грибы должно проявиться //*

З.С. *Ты знаш / я те чё хочу сказать // у меня щас мало чё деревенского проявляется//*

Ф.П. *Ой / а я бы щас в деревне жила // не манит ты? Как хочу в деревню!*

Желаемый образ жизни связывается **Ф.П.** с деревенским прошлым. В высказывании *ты же деревенская* заложены разнообразные потенциальные культурные смыслы, прежде всего оно настраивает на возможность солидаризации и единения, признания другого «своим». Однако собеседница не спешит разделить положительные эмоции партнера по коммуникации. Ответная реплика **З.С.** (*У меня щас мало чё деревенского проявляется //*), с одной стороны, указывает на косвенное признание и одобрение статуса горожанки, повышающего ее в социокультурном ранге, с другой – на отрицание ставшего чужим деревенского статуса. И в этой двойственности заложены основы мировоззренческого конфликта.

Наш материал (тексты-разговоры носителей просторечной культуры, записанные с помощью метода включенного наблюдения) позволяет проследить самые истоки социокультурного конфликта. Переход из деревни в город – это ситуация конфликтного типа. В социологии существует понятие «ресоциализация» – переключение на иной образ жизни и разрыв прежних социальных связей (П. Бергер и Т. Лукман). Происходит процесс включения человека в новые социальные отношения, формирование иных социально-ролевых структур. Подобные ситуации характеризуются также «прерывностью, «зazorом» культур» [2, С. 271], «институциональными или культурными разрывами» [4], обусловленными, в свою очередь, «общим сломом ритма повседневной жизни» [8, С. 134]. Этот слом проявляется в нарушении ритмичности и цикличности деревенских будней, появлении новых, городских, праздников, деформации пространственного мышления, утрате разветвленных кровнородственных связей, которые способствуют сохранению семейной общности, специфике производственной сферы (нормиро-

ванный рабочий день, пятидневка, посменная или ночная вахта и т.п.) и появлении новых жизненных стереотипов и ценностей индустриально-городской культуры. Подобные ситуации С.Е. Никитина называет ситуациями «контакта и противостояния культур», характеризующимися тем, что «языковое и культурное самосознание становятся обостренными» [12, С. 31].

Смена образа жизни, привычных жизненных стереотипов с необходимостью влечет за собой освоение нового социокультурного пространства: «культурное пространство – это простор, ставший своим, о-своенный, а значит, у-своенный себе, для себя собранный (но не побежденный и подавленный) [23, С. 22]. В недрах локального (деревенского) жизненного мира как «субъективно конструируемой и культурно оформляемой действительности» [15, С. 269], наряду с враждебностью к чужому большому городу, вызревают идеи, утверждающие его притягательность как средоточия иных культурных форм и социальных практик, возможности повышения личности в социальном и культурно-языковом ранге, увеличения ее «социальных и культурных ресурсов» [4, С. 37]. В текстах-разговорах информантов прослеживается стойкое, характеризующееся преимуществом убеждение в том, что *доля детей должна быть лучше родительской доли*. Если учесть, что «в традиционной культуре главное – невыделенность личности из социума, обусловленная прежде всего традиционным образом жизни, т.е. воспроизведением опыта предшествующих поколений без существенных изменений, одинаковостью занятий <...>» [12, С. 12], то среди прочих противодействующих факторов становится очевидной значимость роли одного из родителей, как правило, отца, стремящегося выделить своих детей из этого социума, «наделить» иной биографией. Таких людей с некоторой долей условности, отвлекаясь от собственно лингвистической составляющей термина, можно отнести к «централам»³. Личность централа характеризуется совме-

³ Разрабатывая концепцию эволюции этноязыковой традиции, категории «централ» и «маргинал» как ведущие в сложной структуре передачи языковой традиции вводит С.А.

нием нескольких высокопрестижных социальных ролей, высоким авторитетом, а его речевое поведение служит моделью для подражания [1, С. 7]. В частности, к централам могут быть причислены представители сельской интеллигенции – врачи, священники, учителя и агрономы. В нашем распоряжении имеются дневники А.И. Барнякова, одного из таких людей⁴. Он, будучи человеком грамотным, стремился к тому, чтобы его дети выбрались в город, получили там образование. Город связывается, прежде всего, с будущим детей: учебой, работой, получением жилья, созданием собственной

Арутюнов. Социальная характеристика централа дополнительна по отношению к языковой: наряду с ролью хранителя и передатчика этноязыковой традиции централ обладает высокими личностными и деловыми качествами, а также социальным престижем [1, С. 5-12].

⁴ О своей судьбе А.И. Барняков рассказал в автобиографическом дневнике. По деревенским меркам он был человеком неординарным. Во-первых, А.И. Барняков был грамотным, окончил три класса церковно-приходской школы: *в 1905 году я окончил курс учебы три зимы учился в 1906 году меня отец отдал сельским писарем т-к грамотных было в нашей деревне всего два человека я да двоюродный брат Дмитриш Павлович*. Он выписывал газеты и читал книги. Во-вторых, отличался от односельчан тем, что *некаких спиртных напитков непил непива невина и не водки а так же некурил табаку*. В третьих, овладев приемами гипноза, научился лечить людей: *ивот водно прекрасное время я вычитываю что есть какая то сила т-е знание можно научиться и управлят людьми даже лечить людей а мне почему то было очень интересно лечит людей я обратился по адресу с письмом город Москва Кузнецкий переулок дом сокол 73 Нью Ирский институт Знания от туда получаю ряд книг философов <...> прославился навсю нашу местност кто называл меня хорошим лекарем а кто называл волшебником <...> я начал лечить всякия болезни особенно комне обращались больше зубныя боли головныя боли глазныя боли ревматизм утром еще спиш а тебя уже будят вставай приехали то из Тамакула то из Шадринска то из Камышлова с разнымя болезнями которыя мне очень давались легко*. К нему, 30-летнему молодому человеку, односельчане обращались уважительно, по имени-отчеству. По рассказам его дочери З.А., жена А.И. Барнякова, будучи молодой девушкой-невестой, сосватанной из другой деревни, впервые услышав, как окружающие уважительно называют ее жениха, посчитала его «дурачком»: к большинству молодых людей обращались по прозвищу или по сокращенному имени.

На его долю выпало немало житейских бед и трудностей, о чем он поведал в дневнике: участие в германской войне, 9-летний плен, болезни, работа председателем колхоза, агрономом, участие в раскулачивании односельчан. По ложному доносу он был объявлен врагом народа и два года провел в тюрьме, где подвергался пыткам и издевательствам следователей. Впоследствии был реабилитирован, работал в колхозе. Был награжден медалями и почетными грамотами за доблестный труд. Умер в 1964 г.

семьи. Вот как об этом говорит З.А., дочь А.И. Барнякова, в диалоге с Ф.П.:

З.А. *В деревне-то никто не учился / кроме меня // Ну отец решил / вот я одна да еще один парнишка учился // Я и бегала / семь кило-метров в школу / семь домой // Получила паспорт / и отец grit / «Ну / Зойка / давай / давай!» // И я поехала в педучилище // Представь / какой я была из себя! Дак из такой глухомани // Такая на мне была пальтуха / в сапожищах ходила в августе месяце // И мне было стыдно / потому что девки были городские / из Камышлова там / Сухой лог / Пышма / ну всеж-таки ближе к городу // Они имели деньги / а в деревне же никаких денег не было / трудодни / палочки ставили // И мне так было стыдно // Сдала экзамены / результатов не дождалась // приезжаю домой / отец значит и grit / «Ну чё ж / не сдала / дак ладно / не сдала» // Ну он целый месяц думал все / что куда-то меня определить // А я из-за стыда / стыдно было // Думаю / четыре года мне / просто моим родителям не вытянуть //*

Ф.П. *Сознание это было / не стыд был // Как вот будут они // (о родителях) образование хотелось дать // И мой папа ... /*

З.А. *(перебивает) Конечно // А потом он grit / «Нет / мила дочь / давай поедem / я тя мот [может] устрою / хотя б официанткой где-то / или посудомойкой» //*

Ф.П. *Производственная работа //*

З.А. *Поехали на лошади / смех / образование получать // Приехали в город / оставил меня // «Ты тут посиди / я побегаю поспрашиваю / в столовых там / везде» // Он у меня такой шустрый был / где-то прочитал / что в медучилище недобор / он туда побежал / договорился // А я послушаться отца не могла // <...> Директор-от мне и grit / «В педучилище сдавала?» // «А чё?» // «Не чё / а что» // «Ага / сдавала» // А он / «Не ага / а да / приучайся по-городски» // Я это на всю жись запомнила //*

Ф.П. *Интеллигентной давай щас будешь //*

З.А. *(воспроизводит сначала слова директора медучилища, потом*

слова отца) *«Ну ладно / поезжайте / она на уроки пойдет / она зачтена» / «Ой / как хорошо / иди матушка / иди» //*

Действительно, диалог эксплицирует сразу несколько типов конфликта. Оппозиция *городское – деревенское* поддерживается лексическими рядами, вступающими в контекстуальные антонимические отношения: *деревня, глухомань, трудодни, палочки, пальтуха, сапожищи, лошадь, я, отец ↔ город, Камышов, Сухой Лог, Пышма, деньги, медучилище, недучилище, производственная работа, официантка, посудомойка, городские девки, директор*. Оппозиция обнажает социальный конфликт: жизнь горожанина в сравнении с жизнью деревенского жителя социально престижна: *Они имели деньги / а в деревне же никаких денег не было / трудодни / палочки ставили //*. Словообразовательные форманты *-уха, -ищи* в лексемах *пальтуха, сапожищи* выполняют квалифицирующе-оценочную функцию: передают внешние признаки социальной идентичности и подчеркивают непривлекательность вида деревенской девушки, ее низкий социальный статус. Обострение чувства социальной идентичности, причастности к деревенскому миру осознается как нравственная коллизия и эмоционально переживается: *и мне так было стыдно //*.

Воспроизведенный в диалоге разговор З.А. с директором медучилища манифестирует речевой конфликт. Оппозиция *литературное – нелитературное* создается столкновением стереотипных вопрос-ответных формул, воспринимающихся как знак принадлежности разным речевым культурам: *чѐ – что* и *аһа – да*. Конфликт речевых структур перцептивно маркируется как «пороговая ситуация», обостряя культурно-языковое сознание: *Я это на всю жись запомнила //*. Правильная речь горожанина (*приучайся по-городски*) воспринимается как пример для подражания и неотъемлемый атрибут интеллигентского речевого поведения: *интеллигентной давай час будешь //*. Настороженное отношение к интеллигентскому поведению сохраняется в просторечной культуре. Семантика близо-

сти, родственности деревенскому семейному социуму передается апелляциями *мила дочь, матушка*.

Описываемая жизненная ситуация отражает и внутриличностный конфликт – конфликт морального сознания и реальной действительности: желание не быть обузой для родителей выше необходимости учиться: *А я из-за стыда / стыдно было // Думаю / четыре года мне / просто моим родителям не вытянуть //*. Таким образом, социальное противостояние обуславливает культурное, языковое и нравственное самосознание личности.

На стержневой оппозиции *городское – деревенское* строится «сомнительный»⁵ (термин М.В. Ломоносова) разговор в поезде двух случайных попутчиков: **А.** – учительница начальных классов, жительница пос. Бутки Талицкого района Свердловской области; **Б.** – пенсионер, 62 года, работник железной дороги, живёт в Екатеринбурге.

А. *Я вот щас к ребятам* своим ездила //*

Б. *Оне* у вас в городе разве?*

А. *Да //*

Б. *Студенты?*

А. *Один студент / другой давненько уже здесь / женился / дочка роди'лась //* *Дак ить тоже / живут в общежитии / дома дом целый / приезжай / живи не хочу / все свое / не хотят //*

Б. *Оне ить молодые / оно конечно им в городе лучше //*

А. *Да чем лучше / Вы чё? Они у меня на воле выросли //* *Чё их сюда тянет / не пойму //* *Тюрьма здесь / а не жись //* *злые все как собаки / толкаются / чахнут тут как звери в зоопарке //*

Б. *Как вы город не любите //*

А. *Не люблю / а чё в нем хорошего?*

⁵ Согласно, прекословные и сомнительные разговоры дифференцируются М.В. Ломоносовым: «Согласные разговоры состоят из согласных мнений между собой рассуждающих лиц, так что один мнение другого новыми доводами подтверждает; в прекословных разговорах предлагаются два спорные между собою мнения, которые двое каждый свое защищает. Сомнительные состоят из такой материи, которую одно лицо вовсе защищает, другое в некоторых обстоятельствах согласуется, а в иных спорит и сомневается» [10, С. 333].

Б. Ну не скажите / в городе тоже свои плюсы есть //

А. Да какие тут плюсы? В деревне люди улыбаются друг другу / а здесь чё? Разорвать готовы // не дай бог на ногу наступишь / или заденешь / или посмотришь не так //

Б. Прямо так уж разорвать (улыбается)

А. А чё / не так скажете? Да и потом / у меня вон внучка / каких токо болячек на ней нет! Када это было / чтобы мои дети так болели // а у нее щас и игрушки-то все про уколы да перевязки / всех кукол замучила //

Б. Так оно конечно // я всю жись на железной дороге провалялся / сорок лет нонче* / и всю жись* в городе // мне шийсят два (62) / а развалина развалиной / все по санаториям и лечебницам // Я деда своего все вспоминаю / он родил 14 человек / всех вырастил / людьми сделал / почти половину в войну потерял / много пережил / а в восьмисят (80) лет крепенький еще дедок был // скотины полный двор / огородище / баню перестраивал помню / я пацаном помогал ему / да еще тянул нас всех как мог //

А. Старые-то люди крепче нашего брата /

Б. А потому что робили всю жись с утра до ночи // некогда им было / как у меня внук грит / масло в голове гонять / думать то есть / анализировать / чё да как да почему так а не эдак // не рассуждали по-умному-то / просто жили //

А. И добрее были //

Б. Дак ить раньше не токо в деревне / и в городе люди другие были // <...> а муж?..

А. Муж умер год назад //

Б. А чё с им?

А. Дак махом скрутило / рак // бригадиром всю жись в совхозе проработал / молодой еще был //

Б. Судьба // вы извините что я спросил //

А. Да ничё / я не жалею // мы с ним 25 лет прожили / детей нам бог дал // растили вместе / а уж доживать / какая разница //

Б. Да где уж вам доживать / рано пока // (смеются) одной-то все равно тяжело //

А. А я не одна / у меня дети / внуки / работа / соседки / это в городе вы одиночества боитесь / а у нас с этим просто / всегда кто-нить рядом есть / и поговорить / и поплакать и помочь если надо //

Б. Слушаю вас и завидую / но в деревню жить все равно не решусь поехать // отдохнуть / порыбалить / в баньке помыться / но так чтобы жить / нет!

Диалог являет столкновение двух типов сознания. Деревенская жительница А., носитель деревенской культуры, выстраивает целую линию защиты тезиса *в деревне жить лучше, чем в городе*. Её пафос умеряется сдержанной позицией Б., являющегося городским жителем, носителем индустриально-городской культуры (*я всю жись на железной дороге прокалывал / 40 лет нонче / и всю жись в городе //*), который считает, что *в городе тоже свои плюсы есть //*. Распад семейной общности, с которой связываются, прежде всего, долгосрочные семейные связи, обустроенный дом, благополучие, физическое и душевное здоровье родных, эмоционально переживается А.. Причину этого она видит в укладе городской жизни. «Монструозный» образ города создается рядом ментально-аксиологических оппозиций, эксплицирующих «смысложизненные» ценности деревенской культуры. Замкнутое, тесное, чужое, безжизненное городское пространство (*тюрьма здесь / а не жись; толкаются*) противопоставляется деревенскому простору и воле (*они у меня на воле выросли / чё их сюда тянет не пойму; все свое / живи не хочу*). Ограниченность и необустроенность жизненного пространства детей маркируются указанием на место обитания (*живут в общежитии*). Данный локус противопоставлен деревенскому дому: *дома целый дом*. Оценочный стереотип *живи не хочу* воплощает свойственное русскому сознанию нормативное представление о миропорядке и гармонии, которые связываются с волей, простором, покоем [9, С. 70-71, 115-117], со свободой, соединенной с простором, ничем не огражденным пространством (Д.С. Лихачев). Метафоризация городского пространства (*тюрьма; зоопарк*) поддерживается параллельной метафоризацией его населяющих горожан (*звери; разорвать готовы; злые как собаки*), что уси-

ливает аксиологическую поляризацию локусов. Оппозиция *воля – тюрьма* вступает в отношения пересечения с оппозицией *добрый – злой*. Этические предикаты целенаправленно указывают на моральную норму (*деревенские – добрые*) и на агрессию, уродливость человеческих взаимоотношений, базирующихся на анонимных социальных связях (*городские – злые*). Механизм социальной связи «личного типа» [6, С. 47], основанный на «свойстве», доверии и участливости, отсутствии анонимности, значимости в общении телесного контакта служит поэтизации деревенского жителя: *В деревне люди улыбаются друг другу / а здесь чё? Разорвать готовы // не дай бог на ногу наступишь / или заденешь / или посмотришь не так //*; *в городе вы одиночества боитесь / а у нас с этим просто / всегда кто-нить рядом есь / и поговорить / и поплакать и помочь если надо //*. Социоцентрическое мироощущение становится источником эмоциональной, коммуникативной, нравственной гармонии, формирует коллективную идентичность как групповую солидарность.

Единодушие мнений собеседников обеспечивается обсуждением тем «физическое здоровье» и «работа». Город отбирает физическое здоровье у маленьких и взрослых (*у меня вон внучка / каких токо болячек на ней нет!*), без вольного воздуха *люди чахнут тут / как звери в зоопарке*, от тяжелой работы горожане превращаются в *развалины*. Игровое поведение ребенка, копирующего повседневные реальные ситуации, представляется аномальным: *а у нее щас и игрушки-то все про уколы да перевязки / всех кукол замучила //*. Речевые поддержки коммуникантов демонстрируют зону «согласия».

В каждой культуре складывается представление о стереотипных качествах, присущих мужчине и женщине, об образцах гендерного поведения, наборе гендерных ролей, актуальных для той или иной ситуации. Идентификаторами маскулинности, присущими данной культурной традиции, становятся витальность, телесность, физическая выносливость, духовная крепость. Эти качества воплощены в стереотипном представлении о поведении мужчины в семье: *Я деда своего все вспоминаю / он родил 14 человек / всех вы-*

растил / людьми сделал / почти половину в войну потерял / много пережил / а в восьмисят (80) лет крепенький еще дедок был // скотины полный двор / огородище / баню перестраивал помню / я пацаном помогал ему / да еще тянул нас всех как мог // Набор гендерных ролей включает разнообразные положительно оцениваемые роли, такие как производитель и продолжатель рода, глава и нравственный авторитет большой семьи, добытчик, кормилец. В роли отца нравственная ипостась доминирует: *Он родил 14 человек / всех вырастил / людьми сделал //* <...> *тянул нас всех как мог //*.

Культурной преемственностью характеризуется стереотипное представление о мужчине, занимающемся физическим трудом: *Я всю жись на железной дороге прокалывал //*; *робили всю жись с утра до ночи //*. В значениях глаголов *робить* (диал.), *вкалывать* (прост.) Содержатся семы, указывающие на тяжесть и интенсивность, изнурительность физической работы. Тем не менее, именно физическая, а не сложная интеллектуальная работа, к которой относятся с подозрением и даже презрением, становится необходимым условием, обеспечивающим выживание семьи: *А потому что робили всю жись с утра до ночи // некогда им было / как у меня внук grit / масло в голове гонять / думать то есь / анализировать / чё да как да почему так а не эдак // не рассуждали по-умному-то / просто жили //*. Выражения *просто жили* и *рассуждали по-умному* в контексте вступают в антонимические отношения. Стереотип *жить просто* ориентирует, прежде всего, на традицию, на соблюдение установленного предками «нравственно-бытового комплекса», включающего представления о трудовых и семейных обязанностях, отношениях между членами семьи. В народе с некоторым подозрением относятся к тем, кто любит *рассуждать по-умному; думать; анализировать / чё да как да почему так а не эдак//; масло в голове гонять*, т.е. ‘заниматься сложной, не доступной очевидно-му пониманию работой, которая не приносит видимого результата; тратить время на пустопорожние разговоры’.

Диалог выявляет еще одну оппозицию: *старые – молодые*. Левый член оппозиции поддерживается такими номинациями, как

старые люди, дедок, я, предикатом развалина развалиной, наречием раньше, числительными шийсят, сорок лет, восимисят, словосочетанием всю жись с утра до ночи, правый член – номинативным рядом молодые, робята, студенты, внучка, внук, наречием щас. Деревенские лучше городских, а старые (деревенские и городские) лучше молодых в физическом и нравственном плане – крепче, добрее. Молодые люди видят в деревенской жизни источник скуки и однообразия, деревенский простор подавляет и нивелирует их уникальность, индивидуальность, поэтому они стремятся выделиться из деревенского пространства: место в общезжитии становится лучше целого дома.

Остановимся чуть подробнее на отражающей жизненную динамику темпоральной оппозиции *раньше – теперь*, получающей в коммуникации пожилых информантов сквозной характер. На структурно-содержательные и функциональные свойства, а также жанровую определенность высказываний, построенных на основе данной оппозиции, обратили внимание исследователи традиционной деревенской культуры [см.: 20, С. 159-160; 13, С. 163-164]. Оппозиция эксплицируется в речевой клишированной модели, представляющей аксиологическую поляризацию ситуаций, характеризующих прошлое и настоящее: *раньше было хорошо (лучше), а теперь (сейчас) стало плохо (хуже)*. Цепочка хода мысли, использующего эту модель, формируется на базе приоритета прошлого как идеального во многих отношениях, несмотря на отдельные негативные моменты этого прошлого (*жись была не сахар*). Идеализируется природа, некоторые стороны общественной жизни, этика человеческих (семейных, дружеских, трудовых) отношений, эстетика быта и речевого поведения, физического облика человека – словом, многие участки модели мироустройства в целом. Причем сопоставительный анализ показывает, что в речи носителей просторечной культуры сохраняется содержательно-оценочная преэминентность по отношению к традиционной культуре. Диалоги демонстрируют согласованную тональность и речевой унисон, например:

1) о добрых отношениях с будущим мужем.

З.А. И вот мы с ним облюбовались // встречались мы конечно красиво / не то что щас // ходили в кино / на танцы // раньше ведь //

Ф.П. Не лапали / не хватали //

З.А. И никогда не было никаких ползновений // чтобы он там чё-то! Ведь казалось бы можно / ну расписались / в общежитии я одна осталась / но ни-ка-да // пока уже не перешли в свое гнездышко / и токо тада // а теперь чё? Зарегистрировались / а она уже пузатка бегают <...> //;

2) о трудолюбии.

А.Ф. У меня володя подрабатывал / на автобазе сторожил // ну хотя он все время на стипендию учился / а все равно подрабатывал //

М.П. Не говори // раньше ить праздно не проводили вот так / не шастали по этим /

А.Ф. Где там шастать // жись такая / не сахар была //

М.П. Не сахар / нет <...> //;

3) о развлечениях.

В.И. Ну и вот / мы с ним познакомились / чё-то поглянись я / хоть и бедная была / но хвастаться не буду / обратил внимание // и мы вот / там у нас баян был // мы танцевали под баян / вальсы / фок-строты //

З.А. Это очень интересно и красиво / не то что щас / дрыгалки / как малярня трясет //

В.И. Вот именно / вот именно // танцы дак танцы <...> //

4) о первой встрече со свекровью.

В.И. У меня сердце заколотилось-заколотилось // как назвать? надо мама назвать // ну как-то нехорошо / время такое было / что надо называть // это щас /

Ф.П. Маменька / тятенька / раньше так //

В.И. Наша мама дедушку звала батюшка / или тятенька <...> //

Установка на другого, «другоцентрическое» сознание, видящее в другом друга, хорошего человека [21, С. 160], искренность, открытость своих идейных позиций, неформальность и неофициальность общения двух незнакомых людей, их коммуникативное

равноправие обуславливают фатический характер взаимодействия, возможность задавать вопросы интимно-личностного характера: *А муж? А чё с им?* Диалог дает понять, что для русского человека семья – это «смысложизненная» ценность, а семейная доля – часть человеческой судьбы. «Иметь семью и детей так же естественно и необходимо, как трудиться» [3, С. 102]. Семейное счастье по-русски имеет нравственные основания, базируется на сотрудничестве супругов, совместных усилиях, направленных на воспитание детей: *Мы с ним 25 лет прожили / детей нам бог дал // растили вместе / а уж доживать / какая разница //*. Смиренно, как «крест» судьбы, принимается и болезнь (*судьба*), и смерть мужа, и собственное одиночество: *Я не жалеюсь //*; *а уж доживать / какая разница //*. Речевым стереотипом *судьба* задается фатализм русского человека, принимающего жизненные обстоятельства. Обделённость семейным счастьем, равно как и наличие детей в семье, – всё от Бога.

Таким образом, в речи пожилых носителей просторечия-1 регулярно реализуется лингвокультурологическая оппозиция *деревенское-городское*. Эта оппозиция может быть выражена в диалогическом взаимодействии прямо или косвенно. Полярная аксиологизация членов данной оппозиции вытекает из устойчивого культурного представления о том, что деревня лучше города. Обозначенная оппозиция вступает в отношения пересечения с оппозицией, выделяемой на этических основаниях: *добрый-злой*. Жизнь в городе способствует духовному разъединению людей, делает из злыми и не приветливыми, тогда как модель деревенского мироустройства формирует такие взаимоотношения людей, которые построены на их стремлении к соборности, на необходимости следования нравственным нормам. Сказанное позволяет поставить вопрос о просторечной культуре как городской народной культуре, «удерживающей» этические константы общерусской культуры.

Список литературы

1. Арутюнов С.А. Народные механизмы языковой традиции // Язык – культура – этнос. - М., 1994.

2. *Асмолов А.Г.* Психология личности. - М., 1990.
3. *Белов В.И.* Лад: очерки о народной эстетике // Избр. пр-ния: В 3-х т. - М., 1984. - Т.3.
4. *Гудков Б.* Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов. - М., 2004.
5. *Китайгородская М.В., Розанова Н.Н.* Устный текст как источник социокультурной информации // Поэтика. Стилистика. Язык и культура. - М., 1996.
6. *Козлова Н.Н.* Социально-историческая антропология. - М., 1988.
7. *Крысин Л.П.* Формы существования (подсистемы) русского национального языка // Современный русский язык: социальная и функциональная дифференциация / Отв. ред. Л.П. Крысин. - М., 2003.
8. *Лебина Н.Б.* Повседневная жизнь современного города: нормы и аномалии. 1920-1930 гг. - СПб., 1999.
9. *Левонтина И.Б., Шмелев А.Д.* Родные просторы // Ключевые идеи русской языковой картины мира. - М., 2005.
10. *Ломоносов М.В.* Краткое руководство к красноречию // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч.: В 10 т. - М., 1952. - Т. 7.
11. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. - СПб., 1997.
12. *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. - М., 1993.
13. *Оглезнева Е.А.* В мире человеческих антиномий (на материале диалектных высказываний с ключевыми словами «раньше» и «сейчас») // Миромоделирование в языке и тексте. Томск, 2003.
14. *Прокуровская Н.А.* Город в зеркале своего языка: на языковом материале г. Ижевска. - Ижевск, 1996.
15. *Ровный Б.И.* Культурная память как феномен и инструмент мировоззренческих реконструкций // Культурное сознание: проблемы реконструкции. - Томск, 2004.
16. *Сиротинина О.Б., Гольдин В.Е.* Словарная статья «речевая культура» // Энциклопедия «Русский язык». - М., 2003.
17. *Смирнов Ю.И.* Язык, фольклор и культура // Язык – культура – этнос. - М., 1994.
18. *Тарланов З.К.* Избранные работы по языкознанию и филологии. - Петрозаводск, 2005.
19. *Толстой Н.И.* Язык и культура // Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики. - М., 1991. - Ч. 1.
20. *Тубалова И.В.* Фольклорный таксис как эстетическая категория // Миромоделирование в языке и тексте. - Томск, 2003.
21. *Уфимцева Н.В.* Языковое сознание и образ мира славян // Языковое сознание и образ мира: Сборник статей. - М., 2000.
22. *Шалина И.В.* Вражда и согласие в просторечной семейной культуре: взгляд сквозь призму мифологии (в печати).
23. *Щукин В.Г.* Социокультурное пространство и проблема жанра // Вопросы философии. - 1997. - № 6.